(Korrekturfahne mit provisorischer Seitenzählung).
Hase, Thomas et.al. (Hrsg;): Mauss, Buddhismus, Devianz. Festschrift für Heinz Mürmel zum 65.Geburtstag, Marburg: Diagonal , 2009, pp.233-252

Frank Usarski

Merkmale der frühen deutschen Buddhismusrezeption

Ein revidierter systematischer Aufriß

Vorbemerkungen

Diese Artikel greift eine bereits länger zurückliegende Publikation[1] zum gleichen Thema auf, die – auch begünstigt durch die örtliche Nähe zwischen Erfurt und Leipzig zwischen 1992 und 1998 – öfter Ausgangspunkt für Fachgespräche mit Heinz Mürmel war. Der Leipziger Kollege hat damals entscheidend zur Weiterentwicklung der anfänglichen »Grundideen« beigetragen. Im Gedenken an diesen Austausch wird aus einer inzwischen bestehenden, schwer zu überbrückenden geographischen Distanz die Gelegenheit genutzt, den seinerzeit erreichten »Stand« der Diskussion zu resümieren.

Allgemeine Charakterisierung der Frühphase des deutschen Buddhismus

Mit der Feststellung: »Die Buddhismusschwärmerei ist in unseren Tagen geradezu ein Kulturphänomen der Zeit geworden« identifizierte der Jesuit P. Sinthern in einer 1905 erschienenen Abhandlung[2] einen damals neuen rezeptionsgeschichtlichen Trend. Letzterer zeichnete sich unter zwei Gesichtspunkten gegenüber vorgelagerten Tendenzen aus. Zum einen hatte der Buddhismus auf Grund gewachsener wissenschaftlicher Kenntnisse sukzessive an systematischem Profil gewonnen. Das bedeutete inhaltlich einen Fortschritt im Vergleich zu der eher diffusen allgemeinen Asienbegeisterung, die noch zu Beginn der Lebenszeit Arthur Schopenhauers (1788-1860) vorherrschend gewesen war. Zweitens wurde die substantiell zugespitzte Orientierung nicht mehr – wie bis dahin üblich überwiegend im Sinne

1 Vgl. Frank Usarski, Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente der »lebensweltlichen« Theravada-Rezeption in Deutschland im Zeitraum zwischen 1888 und 1924, in: Peter Antes / Donate Pahnke (Hrsg.), Die Religion von Oberschichten, Marburg 1989, S. 75-86.

2 Peter Sinthern, Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart. Eine apologetische Studie, Münster 1905, S. 69.

einer individuellen religiösen Vorliebe zum Ausdruck gebracht. Vielmehr wurde nun die Buddhismusrezeption auch institutionell faßbar. Maas kategorisierte in einem 1913 veröffentlichten Buch diese organisatorisch gestützte Vorliebe dann auch als eine durch »geschlossene Vereine, Zeitschriften, eigene Verlage und gewandte Federn« repräsentierte buddhistische *Bewegung*.[3]

Symbolische Datierung des Beginns der Frühphase des Deutschen Buddhismus

Ohne die Bedeutung »externer« Faktoren für die Entwicklung des Kontinuums der deutschen Buddhismusrezeption zu leugnen, lassen sich die Eckdaten der hier zur Debatte stehenden *Phase* mit Blick auf symbolische »interne« Ereignisse bestimmen. Damit sind Maßnahmen im Sinne relevanter Publikationen und institutioneller Aktivitäten gemeint, die von Protagonisten der deutschen Buddhismusrezeption verantwortet wurden.

Aus dem Katalog früher wegweisender Veröffentlichungen ragt – neben einer 1892 von Karl Eugen Neumann (1865-1915) vorgenommenen und auf breiter Basis wirksamen Übersetzungen buddhistischer Originaltexte[4] – der 1888 unter dem vielsagenden Pseudonym »Subhadra Bikschu« von Friedrich Zimmermann (1852-1917) in Umlauf gebrachte »Buddhistische Katechismus«[5] heraus. Die letztgenannte Schrift wurde von zeitgenössischen Beobachtern als eine den Buddhismus »verherrlichende« Publikation[6] bzw. als eine Veröffentlichung veranschlagt, »die tausende von Deutschen auf die Buddhalehre aufmerksam gemacht hat.«[7] Stimmen aus dem buddhistischen Lager feierten Zimmermann sogar als »eigentliche[n] Pio-

3 Vgl. Otto P. Maas, Der Buddhismus in alten und neuen Tagen, Hamm 1913, S. 3.

4 Vgl. Karl Eugen Neumann, Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pâli-Kanon zum ersten Mal übersetzt, Leiden 1892. Zur Bedeutung Neumanns vgl. z. B. Hellmuth Hecker, Chronik des Buddhismus in Deutschland, Plochingen 1985, S. 12 sowie Max Ladner, Buddhistische Mission in Europa, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 10 (1958), S. 317-333, hier S. 322.

5 Vgl. Subhadra Bhikschu, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen, Braunschweig 1888.

6 Vgl. Paul-Gerhardt Buttler, Die buddhistische Bewegung in Deutschland, in: Kurt Hutten / Siegfried von Kortzfleisch (Hrsg), Asien missioniert im Abendland, Stuttgart 1962, S. 73-120, hier S. 76.

7 Vgl. Mahabodhi-Blätter. Eine Zweimonatsschrift für Buddhismus 1 (1912), Nr. 4, S. 62.

nier des Buddhismus in Deutschland«[8] und seine aus 172 Fragen und Antworten bestehende Abhandlung als einen »Bahnbrecher«[9], der wegen seiner »Vortrefflichkeit und Brauchbarkeit«[10] dem deutschen Buddhismus wichtige Dienste geleistet habe. Der Autor selbst wollte sein Werk auch als eine Antwort auf den bereits 1887 in deutscher Übersetzung erschienenen Buddhistischen Katechismus[11] von Henry Steel Olcott, Mitbegründer der Theosophischen Gesellschaft, verstanden wissen. Zwar beurteilte Zimmermann den immerhin 386 Fragen und Antworten umfassenden Vorläufer als im Prinzip »gelungen«, blieb aber dennoch auf der Seite jener Glaubensbrüder, die sich an der kindlichen Stilistik und den ideologischen Tendenzen des Olcottschen Werks störten.[12] Entsprechend hatte sich Zimmermann zur Pflicht gemacht, »für Herausgabe eines buddhistischen Katechismus in deutscher Sprache Sorge zu tragen, welcher für das gereifte Verständnis erwachsener Leser berechnet ist und die ganzen Grundzüge der Lehre in gedrängter Kürze enthält, unter Weglassung alles Beiwerkes«[13]. Gemessen an Erfolg und Wirkung spielten auch die beiden schon vom Titel her bescheidener auftretenden Beiträge, die Bruno Freydank alias Karl Seidenstücker (1876-1936) sowie Walter Markgraf (?-1915)[14] deutlich später unter der identischen Überschrift »Kleiner Buddhistischer Katechismus« vorgelegten, nie die rezeptionsgeschichtliche Rolle, die die Schrift Zimmermanns im Rückblick für sich beanspruchen kann.

Eine vergleichbare ähnliche Signalwirkung entfaltete die 1903 in Leipzig erfolgte Gründung des »Buddhistischen Missionsvereins in Deutschland«. Dieser erste, über Richtlinien und Statuten offiziell verankerte Zusammenschluß bekennender Buddhisten bildete den Auftakt für die Etablierung weiterer Organisationen wie die »Mahabodhi-Gesellschaft« (1907), die »Deutsche Pali-Gesellschaft« (1909) und den »Bund für Buddhistisches Leben« (1909). In der Sekundärliteratur herrscht

8 Th. Subhuti, »Unsere Toten«, in: Buddhistischer Weltspiegel. Monatsschrift für Buddhismus und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage 1 (1919), 1. Heft, S. 37-42, hier S. 40.

9 Vgl. die einschlägige Rezension in: Die buddhistische Welt. Monatsblätter zur Orientierung über die buddhistische Mission 1 (April 1905- März 1906), S. 38.

10 Vgl. Zeitschrift für Buddhismus 2 (1921), S. 181-182.

11 Vgl. Henry Steel Olcott, Der Buddhistische Katechismus, Leipzig 1887.

12 Vgl. Klaus-Josef Notz, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen, Frankfurt u. a. 1984, S. 35.

13 Vgl. Bhikschu, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo, S. III f.

14 Vgl. Bruno Freydank, Kleiner Buddhistischer Katechismus. Ein Hilfsbüchlein zum ersten Studium des Buddhismus, Leipzig 1904; sowie Walter Markgraf, Kleiner Buddhistischer Katechismus. Zum Gebrauche für Eltern und Lehrer, Breslau 1912.

deshalb Übereinstimmung darüber, daß mit Blick auf Deutschland von einer »buddhistischen Bewegung«[15] bzw. von einer »buddhistischen Missionsarbeit«[16] erst ab 1903 gesprochen werden kann.

Qualitative Profilierung der Frühpase des Deutschen Buddhismus

Der gehobene Bildungsstand der Protagonisten

Als Simon in einer 1909 erschienenen Publikation den deutschen Buddhismus in den Blick nahm, konnte er sich des Eindruckes nicht erwehren, diese Religion könne »nur in den oberen Bildungsschichten unserer Bevölkerung auf Verständnis rechnen«.[17] Der Autor stand mit diesem Urteil nicht allein, sondern hätte sich beispielsweise auf J. Richter berufen können, der bereits 1898 ein »Kokettieren gewisser gebildeter Kreise in der Christenheit mit dem Buddhismus« konstatiert hatte.[18] Einige Monate nach Simons Verlautbarung stellte Römer fest, daß »speziell unser Volk in seinen gebildeten Schichten weit stärker vom buddhistischen Gedanken durchsetzt ist, als die relativ geringen Erfolge dieser […] Unternehmungen vermuten lassen.«[19] 1914 war es Gennrich, der auf die vergleichsweise populäre Theosophie abhob und betonte, daß die quantitativ weniger verbreitete »direkte buddhistische Propaganda« dafür insbesondere »Leute höherer Bildungsschichten« erreicht habe.[20] Kurz vorher hatte Götz angemerkt, Buddha sei in Deutschland »der Liebling vieler Gebildeter«.[21] Später datierte Stellungnahmen lassen es schließlich geradezu als eine durchgängige Regel erscheinen, daß »die Gelehrten immer eine

15 Vgl. Ladner, Buddhistische Mission in Europa, S. 324.

16 Vgl. Walter Leifer, Buddhismus in Deutschland, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 39 (1955), S. 50-53, hier S. 50.

17 Vgl. Theodor Simon, Das Wiedererwachen des Buddhismus und seine Einflüsse in unserer Geisteskultur, Stuttgart 1909, S. 33.

18 Vgl. Julius Richter, Buddhismus und Christentum, in: Die Evangelischen Missionen. Illustriertes Familienblatt 4 (1898), S. 256-258, hier S. 256.

19 Vgl. Hermann Römer, Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland, Basel 1910, S. 6.

20 Vgl. Paul Gennrich, Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland, Leipzig 1914, S. 8.

21 Vgl. A. Götz: Geistige Anknüpfungspunkte des Buddhismus im Westen, in: Pastor Bonus 26 (1913/14), S. 32-35, hier S. 33.

Schwäche für den Buddhismus hatten«,[22] das buddhistische Gedankengut in Deutschland vor allem bei den »geistig Aufgeschlossenen oft stärksten Widerhall«[23] hervorruft, die Anhänger dieser Religion vorwiegend »intellektuellen Kreisen«[24] entstammen bzw. die einschlägigen Zirkel zu einer »intellektuellen Introversion«[25] tendieren.

Schon frühzeitig wurde versucht, Gründe für den »gesetzmäßigen« Zusammenhang von Buddhismus und Intellektualismus zu benennen. Maas etwa behauptete, hinter dem von deutschen Buddhisten propagierten Wahlspruch »ex oriente lux« verberge sich die Gewißheit, daß ihre Religion im »Lande der Denker und Philosophen« entstanden sei.[26] Simon hob bestimmte Qualitäten des Buddhismus hervor und konstatierte, diese Lehre sei eine »Aristokratenreligion«, deren Verständnis ein gewisses Abstraktionsniveau und einen entsprechenden Bildungsstand voraussetze.[27] Etwas anders akzentuierte Erklärungsmomente stellte Bertholet mit dem Hinweis bereit, einige Glieder des »edlen achtfachen Pfades« seien ausgesprochen kognitivistisch qualifiziert, vor allem aber deklarierten die Buddhisten mit dem »Nichtwissen« ein »intellektuelles Manko« als Leidensursache.[28] Demgegenüber wartete Falke bereits 1903 mit der Interpretation auf, der den Verstand betonende Buddhismus komme dem u. a. von naturwissenschaftlich-rationalen Denkkategorien geprägten Zeitgeist entgegen.[29] Im gleichen Zusammenhang erscheint schließlich der von Kortzfleisch stammende, mit Blick auf die Rezeptionsinhalte allerdings allgemeiner gehaltene Hinweis plausibel, ein entscheidender Grund für die Neigung vieler Gebildeter, sich mit östlicher Weisheit zu befassen, sei darin zu sehen, daß sich seit dem 18. Jahrhundert »vorzugsweise die Dichter und Denker mit der Geistigkeit Asiens beschäftigt« hätten.[30]

Die Durchsicht damaliger buddhistischer Zeitschriften offenbart dann auch eine erhebliche Konzentration akademisch ausgewiesener, literarisch und/oder organisatorisch ambitionierter Rezipienten. Namen wie Dr. K. Neumann oder Dr. K.

---

22 Vgl. Georg Friedrich Vicedom, Die Mission der Weltreligionen, München 1959, S. 130.

23 Vgl. Ladner, Buddhistische Mission in Europa, S. 317.

24 Vgl. Der Buddhismus in Deutschland, in: Blick in die Welt, April 1957, S. 2.

25 Vgl. Michael Mildenberger, The Impact of Asian Religions on Germany, in: International Review of Mission 62 (1973), S. 34-42, hier S. 37.

26 Vgl. Maas, Der Buddhismus in alten und neuen Tagen, S. 2.

27 Vgl. a.a.O, S. 34.

28 Vgl. Alfred Bertholet, Christentum und Buddhismus, in: Religion und Geisteskultur 1 (1908), S. 1-18, hier S. 9.

29 Vgl. Robert Falke, Christenthum und Buddhismus, Berlin 1898, S. 58 ff.

30 Vgl. Siegfried von Kortzfleisch, Asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers, in: Lutherische Monatshefte 6 (1967), S. 332-337, hier S. 333.

Seidenstücker, Dr. W. Bohn, Dr. H. Much oder Dr. F. Hornung, Dr. A. Pfungst oder Dr. K. Schmidt, Dr. P. Dahlke oder Dr. G. Grimm, Dr. H. Karny, Dr. F. Kuh oder Dr. W. Geiger, Dr. C. Strünckmann, Dr. E. Lenard, Dr. O. Schrade oder Dr. Derval, Dr. E. Reinhold oder Dr. Landsberg, Dr. E. Eckert oder Dr. E. Matzner, – ergänzt etwa von Personen wie der ausdrücklich als »Gelehrte« apostrophierte,[31] multidisziplinär beschlagene Oberpräsidialrat Theodor Schultze oder dem intellektuell offensichtlich qualifizierten G. A. Dietze[32] –, deuten auf einen niveauvollen Bildungsstand insbesondere derjenigen hin, die sich als Meinungsführer bzw. institutionell Verantwortliche in jenen Jahrzehnten hervorgetan haben.

Im Einklang mit nachträglichen Anspielungen auf eine Reihe kaufmännisch, angestellt oder selbständig tätige Buddhismusrezipienten der besagten Periode[33] finden sich in den Jahresberichten damaliger buddhistischer Vereine auch Hinweise auf eine zweite Schicht von Rezipienten, die, gewissermaßen »im Schatten« der intellektuell prädestinierten Protagonisten, in der »zweiten Reihe« als Schriftführer, Kassenverwalter oder Archivare innerhalb der Organisationen wirkten. Zu diesen »dienstleistenden« Mitgliedern zählten weibliche und männliche Buddhisten wie E. Willecke, M. Sandberg oder W. Kuhnert[34], C. Scheider, M. Scheider oder M. Henning, E. Ross[35], K. Steyer[36] oder F. Geyler, E. Maglitz, A. Bartehlmess oder C. Buddeus, I. Bär, C. Krohn[37] oder C. Wolzendorff, V. Werlitz oder E. Hölbing[38]. Es gibt keine genauen Kenntnisse über den jeweiligen sozio-ökonomischen Hintergrund, den beruflichen Werdegang und »bürgerlichen« Karriereweg dieser namentlich genannten Personen. Mit Blick auf die Anfänge der buddhistischen Bewegung steht aber fest, daß »Wissenschaftler oder geschulte Männer [ständig] die Führung« innehatten.[39] Wie nachfolgend dargestellt wird, spiegelte sich diese Dominanz auch in der Art und Weise, wie buddhistische Inhalte innerhalb der besagten Phase angeeignet und vermittelt wurden.

31 Vgl. Falke, Christenthum und Buddhismus, S. 6.

32 Vgl. z. B. die Themenliste der von Dietze und Seidenstücker gestalteten Vortragsreihe, wiedergegeben in: Die Buddhistische Welt 1 (April 1905-März 1906), S. 50.

33 Vgl. Martin Baumann, Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg 1993, S. 57.

34 Vgl. Mahabodhi-Blätter 2 (1913), Nr.1, Mai-Juni 1913, S. 18-19.

35 Vgl. Die Buddhistische Welt 5 (1911/12), Nr. 2/3, Klappentext.

36 Die Buddhistische Welt 3 (1909/10), S. 92.

37 Vgl. Die Buddhistische Welt 4 (1910/11), Nr. 7/8, S. 167.

38 Vgl. Die Buddhistische Welt 4 (1910/11), Nr. 10/11, S. 234.

39 Carl-Martin Edsman, Buddhismus im Westen, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen 1957, Sp. 1489-1491, hier 1490.

Kognitivistische Aneignung und Vermittlung buddhistischer Inhalte

Das Beispiel von Protagonisten wie Karl Eugen Neumann, Karl Seidenstücker, Paul Dahlke oder Georg Grimm läßt den allgemeineren Schluß zu, daß »der Einfluß des Buddhismus auf das deutsche Geistesleben der Gegenwart zunächst einmal auf den großen wissenschaftlichen Leistungen der deutschen Gelehrten [beruhte], die durch Erschließung der Quellen der buddhistischen Lehre und durch ihre Übersetzung in die deutsche Sprache einer breiteren Öffentlichkeit den Zugang zu der Gedankenwelt des Buddhismus eröffnet haben. Gerade auf dem Gebiet der buddhologischen Studien ist […] zu verzeichnen, daß sich die betreffenden Gelehrten mit dem Gegenstand ihrer Studien in einer Weise innerlich identifiziert haben, daß sie selber über ihren wissenschaftlichen Arbeiten zu Buddhisten geworden sind«.[40] Ähnliches gilt auch für Ernst Lothar Hoffmann (1898-1985), der sich in der Zeit ab 1916 einem Vergleich von Christentum, Islam und Buddhismus widmete und sich im Vollzug dieser systematischen Arbeit so sehr für die letztgenannte Religion erwärmte, daß der Rest seines Lebens im Zeichen asiatischer Geistigkeit stehen sollte.[41] In diesem Sinne steht auch Ernst Lothar Hoffmann die mit Blick auf das Verhältnis von anfänglicher Nüchternheit und nachfolgender Begeisterung von Sinthern getroffene Feststellung: »Bald griff die Begeisterung für Buddha und Buddhistisches über das wissenschaftliche Interesse weit hinaus, das Buddhismusstudium wurde zur Buddhismusschwärmerei.«[42]

Die Dominanz kognitiv-rationaler Umgangsweisen mit dem Buddhismus machte sich nicht nur im Sinne der Aneignung des Buddhismus, sondern auch im Zusammenhang mit seiner Verbreitung bemerkbar. Das zeigt zum Beispiel ein Blick in die Statuten des »Buddhistischen Missions-Vereins in Deutschland«, der u. a. auf die folgenden Mittel zur Erreichung seiner Ziele setzte: »1. Herausgabe buddhistischer Bücher, Broschüren und Flugschriften, 2. Herausgabe buddhistischer Zeitschriften, 3. Abhaltung von Vorlesungen –und Vorträgen über Buddhismus.« Angesichts dieser propagandistischen Verfahrensweisen empfand dann auch Römer, daß in diesem Leipziger Zusammenschluß »der ganze Zug doch mehr auf das Erkenntnismäßige als auf das Herzmäßige geht«.[43] Überhaupt sei an der missionsmethodischen Zielsetzung eine »Bevorzugung der oberen, gebildeten Bevölke-

40 Ernst Benz, Buddhismus in der westlichen Welt, in: Heinrich Dumoulin (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1970, S. 191-204, hier S. 198 f.

41 Vgl. Hellmuth Hecker, Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-ibliographisches Handbuch, Bd. 1, Konstanz 1990, S. 74.

42 Sinthern, Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart, S. 1.

43 Ebd.

rungsschichten« zu erkennen.[44] Aufgrund der sich partiell überschneidenden Trägerschaft wartete auch die Satzung des deutschen Zweiges der »Mahabodhi-Gesellschaft« mit ähnlichen Verlautbarungen auf. Auch sie wollte die »Kenntnis des echten Buddhismus in den weitesten Kreisen fördern, sowie Verständnis und Achtung für die Grösse und Schönheit der buddhistischen Weltanschauung und Sittenlehre erwecken und ihr Anhänger gewinnen.« Ein Jahresmindestbeitrag von sechs Mark brachte die ordentlich in das Vereinsregister eingetragenen Personen in den Genuß des freien Bezuges nicht nur der zweimonatig geplanten Mahabodhi-Blätter, sondern auch aller sonstigen, von der Gesellschaft zu verantwortenden Veröffentlichungen. Darüber hinaus stehe »den Mitgliedern die reichhaltige Bücherei der Gesellschaft zur Verfügung.«[45] Der Zugang der Mitglieder zur Fachliteratur war der Vereinsführung so wichtig, daß der Bibliothekar im Rahmen der zweiten Hauptversammlung gebeten wurde, einen Bericht über die Nutzung der verfügbaren Werke abzugeben.[46] Aus der Eröffnungsrede des Vorsitzenden der Mahabodhi-Gesellschaft zu deren dritten Hauptversammlung am 31.5.1914 in Leipzig[47] ergibt sich außerdem, daß die Protagonisten im Rahmen ihrer Missionsbemühungen von vornherein die »schlichte Unfähigkeit im Verstehen« ihrer Zeitgenossen in Rechnung stellten.[48] Diese Tatsache sei aber nicht zu umgehen, da die Lehre des Theravada »nun einmal keine Religion für die Armen im Geiste, […] nichts für unverständige Kinder und diesen gleichenden Erwachsenen«[49] sei.

Vergleichbar betonten die Statuten der »Deutschen Pali-Gesellschaft«, der Verein habe dazu beizutragen, »die Kenntnis der Pali-Literatur und das Verständnis für das System des Pali-Buddhismus zu fördern und zu verbreiten.« Unter anderem wolle man themenrelevante Übersetzungen und Erläuterungen, inklusive eines Pali-Sprachbuches in Umlauf bringen und den Zugang zu einer vereinseigenen Bücherei ermöglichen.[50]

Für die Tatsache, daß die damaligen Rezipienten der literarischen Repräsentanz des Buddhismus einen besonderen Status zuschrieben, spricht auch das Urteil von Gennrich, der Leipziger Protagonist Karl Seidenstücker zeige sich »unermüdlich im Verfassen buddhistischer Artikel und Herausgeben buddhistischer Zeitschrif-

---

44 Vgl. a.a.O, S. 9.

45 Vgl. Mahabodhi-Blätter 1 (1912), Nr. 2, Juli-August 1912, Inneres Deckblatt.

46 Vgl. Mahabodhi-Blätter 2 (1913), Nr. 1, Mai-Juni 1913, S. 18-19, hier S. 18.

47 Ansprache des Vorsitzenden zur Eröffnung der 3. Hauptversammlung der Mahabodhi-Gesellschaft am 31. Mai 1914 zu Leipzig, in: Mahabodhi-Blätter 2 (1913/14), Nr. 7, Mai-August 1914, S. 22-26.

48 Vgl. a. a. O., S. 23.

49 A. a. O., S. 24.

50 Vgl. Die Buddhistische Welt 5 (1911), Nr. 2/3, Klappentext.

ten.«[51] Im gleichen Zusammenhang ist das damalige Urteil des bekennenden Buddhisten Arthur Pfungst (1864-1912) über die von Theodor Schultze (1824-1898) vorgenommene Translation des »Dhammapada« zu sehen. Pfungst hob hervor, Schultze habe mit der Schrift »ein bestimmtes Ziel« im Auge gehabt und mit seiner Übersetzung helfen wollen, »das Interesse des deutschen gebildeten Publikums für die indische Geisteswelt zu wecken.«[52]

Schumann hat dann auch rückblickend darauf hingewiesen, daß es gerade die faktenorientiert-nüchternen Arbeiten über den Buddhismus waren, von denen in Deutschland die stärksten propagandistischen Wirkungen ausgingen. »Die Werke westlicher Autoren« – so Schumann – »haben mehr Menschen in Deutschland mit der Lehre des Buddha bekannt gemacht als alle asiatischen Missionsvorstöße zusammengenommen. Und es waren in stärkerem Maße die sachlichen Darstellungen als die Schriften mit missionarischer Tendenz, von denen Überzeugungskraft ausging.«[53] Das mußte zu Beginn des Jahrhunderts auch Karl Seidenstücker erfahren, als seinem Bemühen, im erweiterten Kontext der von ihm gegründeten Mahabodhi-Zentrale »unter gewissenhafter Leitung orientalischer Buddhisten« Meditationskurse durchführen zu lassen,[54] offensichtlich kein Erfolg beschieden war.[55] Als weitaus angemessener erscheint demgegenüber der von Seidenstücker »mit aller Energie« betriebene Versuch, seine Zeitschrift »Der Buddhist« nicht nur in Bibliotheken, Lesehallen und vegetarischen Gaststätten, sondern auch in Wartezimmern von Ärzten und Rechtsanwälten zu platzieren.[56]

Die antichristliche Positionierung buddhistischer Protagonisten

Zeitgenössisch externe »Beobachter« zeigten sich verwundert darüber, daß die Protagonisten des Buddhismus bei dem Versuch, ihre Lehre zu propagieren, auf christlich besetzte Termini wie »Evangelium« oder »Katechismus« zurückgrif-

51 Gennrich, Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland, S. 4.

52 Arthur Pfungst, Oberpräsidialrat Theodor Schultze. Ein deutscher Buddhist, Stuttgart 1901, S. 15 f.

53 Hans Wolfgang Schumann, Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland, Wien 1974, S. 70.

54 Vgl. Buddhistische Warte. Eine Monatsschrift für Buddhismus 1 (April 1907-März 1908), Nr. 1, S. 31.

55 Vgl. Simon, Das Wiedererwachen des Buddhismus und seine Einflüsse in unserer Geisteskultur, S. 28.

56 Vgl. Römer, Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland, S. 13.

fen,[57] andererseits aber diverse Gelegenheiten nutzten, um – häufig in Erwiderung auf kirchliche Angriffe – eine oft sogar aggressive Abgrenzung gegenüber dem Christentum und ihren Repräsentanten vorzunehmen. In diesem Sinne ist symptomatisch, daß sich bereits im »Katechismus« von Subhadra Bikschu (Zimmermann) diverse Stellen finden, die von christlichen Apologeten als »Feindschaft gegen das Christentum« ausgelegt wurden.[58] Umgekehrt zeigt ein von Pfarrer J. Schiller verfaßter Artikel in der »Allgemeinen Zeitung« vom 14.10.1890,[59] sowie eine von M. Schneidewin stammende, in der »Weser-Zeitung« vom 8., 12. und 13.01.1893 abgedruckte Artikelserie, daß man sich in Kirchenkreisen schon frühzeitig darum bemühte, »die Chancen des buddhaistischen Glaubens« zu minimieren, indem man diese Religion und ihre lebensweltlichen Konsequenzen als gegenüber dem Christentum minderwertig erscheinen ließ.[60]

Nicht ganz schuldlos an der Verhärtung der Fronten[61] war Seidenstücker, der sich 1903 unter seinem Pseudonym Bruno Freydank in den bereits vorher fragwürdige Blüten treibenden Disput einschaltete, um mit dem Buch »Buddha und Christus – Eine buddhistische Apologetik« den »theologischen Wurfgeschossen«[62] Paroli zu bieten und den pejorativen Verlautbarungen der Theologen ebenso vehement entgegenzutreten. Nur wenige Monate später legte Seidenstücker alias Freydank eine zweite, vom Grundtenor ähnlich ambitionierte, bereits vom Titel inklusive der darin enthaltenen vielsagenden Anführungszeichen provozierende Schrift »Die Greuel der ›christlichen‹ Civilisation«[63] vor. Im Vorwort der Abhandlung suggeriert der Autor, das Buch sei das Resultat seiner in Europa geschlossenen Bekanntschaft mit dem in Lhasa lebenden Lama Tsong-Ka-Pa, dessen rückblickend verfaßte Briefe er gesammelt und hier und da mit einigen Erläuterungen versehen habe. Über weite Strecken läßt Freydank den fiktiven »ergebenen Freund« Tsong-Ka-Pa jedoch selber sprechen. Den Grundtenor des gesamten Buches antizipierend legte Seidenstücker Tsong-Ka-Pa bereits im ersten Brief die ausgesprochen drasti-

57 Darauf verweist Maas, Der Buddhismus in alten und neuen Tagen, S. 3.

58 Vgl. Robert Falke, Der Buddhismus in unserem modernen deutschen Geistesleben, Halle a. S. 1903, S. 25.

59 Vgl. Pfungst, Oberpräsidialrat Theodor Schultze, S. 42 f.

60 Vgl. a. a. O., S. 47.

61 Weitere Details finden sich in Frank Usarski, The Perception of Christianity and Jesus among Early German Buddhists, in: Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.), Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian-Studies, St. Ottilien 2001, S. 106-129.

62 Vgl. a. a. O., S. 23.

63 Vgl. Bruno Freydank, Die Greuel der ›christlichen‹ Civilisation. Briefe eines buddhistischen Lamas, Leipzig 1903.

schen Formulierungen in den Mund: »So ekelerregend die Aufgabe ist, mein Freund, lassen Sie nunmehr mich, den weltfremden Mann, dieses Grab öffnen und den verwesenden Leichnam der ›christlichen‹ Civilisation seines Plunders entkleiden und aufdecken. Vielleicht erkennt der eine oder der andere den großen Götzen, dem er bisher Weihrauch gestreut hat«.[64]

Sprachlich derartig zugespitzte, in Gestalt von Publikationen auf breiter Basis wirksame Angriffe führten erwartungsgemäß zu entsprechend heftigen Gegenreaktionen. In diesem Zusammenhang befand Römer speziell mit Blick auf den Sitz des Buddhistischen Missionsvereins: »Die Kirche nahm den Fehdehandschuh auf, indem mehrere Leipziger Pastoren mit Vorträgen und Schriften der Sache entgegentraten.«[65] Exemplarisch faßbar werden die damaligen Aktivitäten anhand einer kurzen Notiz im Leipziger Tageblatt vom 6.10.1903, in der es heißt: »Der Evangelische Arbeiterverein, Gruppe Gohlis-Eutritzsch hält Donnerstag, abends 9 Uhr, im Saale des Restaurants zum ›Lichthof‹ eine Versammlung mit Damen ab. Auf der Tagesordnung steht ein Vortrag des Herrn Pastors Schreiber: ›Der Buddhismus. Religionsgemeinschaft in Indien‹. Gäste sind willkommen.« Bekannt ist auch, daß sich in Seidenstückers Wohnort neben Schreiber auch die protestantischen Theologen Jeremias und Frenkel, in Essen der Superintendent Klingemann, in Mainz der Militär-Oberpfarrer Falke und andernorts Pastor Hunzinger[66] in Vorträgen, Zeitungsartikeln oder Traktaten gegen den »anstürmenden Antichristen«[67] wandten. Dabei glitten die zum Zweck der Verteidigung des eigenen Glaubens vorgebrachten Argumente nicht selten auf das von Bruno Freydank gewählte Niveau ab. Beispielsweise wurde angeführt, Buddha habe mit seiner Lehre den Menschen einen geradezu »einlullenden Betäubungstrank« gereicht bzw. »eine Art Hypnose über die ihm ergebenen Völker gelegt«.[68] Eine Stellungnahme in den Mahabodhi-Blättern aus dem Jahre 1913, die sich mit einigen von »Professor, Lizentiat und Doktor Glawe« formulierten Vorurteilen auseinandersetzte, belegt, daß die Buddhisten über solche Negativ-Zuschreibungen nicht einfach hinweggingen. Die Meldung gibt zunächst wieder, Glawe habe den Christen als eine durch Jesus der Passivität enthobene Person kategorisiert und diesen Idealtypus dem in seinem Willen »chloroformierten« Buddhisten gegenübergestellt. Weiter heißt es: »Dass nebenbei die sogenannten Neobuddhisten als überspannte, unklare, leichtgläubige,

64 A. a. O., S. 17.

65 Römer, Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland, S. 12.

66 Vgl. Die Buddhistische Welt 1 (April 1905- März 1906), S. 11.

67 Vgl. Bruno Freydank, Buddha und Christus. Eine buddhistische Apologetik, Leipzig 1903, S. 7.

68 Simon, Das Wiedererwachen des Buddhismus und seine Einflüsse in unserer Geisteskultur, S. 42.

dekadente, übertrieben sentimentale, geistig degenerierte und krankhafte Naturen hingestellt werden, nimmt darnach [sic!] kein Wunder. Diese Charakterisierung unserer Bewegung haben wir schon bei manchem christlichen Theologen gefunden.«[69] Einige Jahre zuvor hatte man sich in scharfer Form auch mit der »ultraschwarzen Richtung der Salvation-army« auseinandergesetzt, die mit ihren »Kriegsrufen […] radikal den Stab« über den Buddhismus gebrochen und die »Attacke« mit den Worten zum Höhepunkt getrieben habe: »›Solchen lebensmüden Leuten mag ja die Aussicht, durch den Tod in das Nichts zu tauchen, eine beglückende Selbsttäuschung bereiten, und wie der Ertrinkende nach dem Strohhalm, greifen sie nach dieser Lehre«.[70]

Solchen und anderen Schmährufen zum Trotz wuchs bei den Buddhisten die Überzeugung, die erhöhte Aktivität christlicher Organisationen reflektiere deren Anerkennung eines in Deutschland mittlerweile gewachsenen Einflusses des Theravada.[71] Mit entsprechend gestärktem Selbstbewußtsein konnte man nun von buddhistischer Seite aus die Christen als »im tiefsten Abgrund religiöser Unwissenheit versunkene Barbaren und Heiden des Westens«[72] apostrophieren. Ein beliebtes Mittel, um dieses »Barbarentum« zu illustrieren, war der Rückgriff auf Tageszeitungs-Kolumnen über ein fanatisches Vorgehen christlicher Missionare in Asien. In diesem Sinne wurde u. a. von einer in China tätigen Missionarin berichtet, die vor Ort einer volkstraditionellen Prozession beigewohnt und die einheimischen Teilnehmer daran zu hindern versucht habe, ihre »Götzenbilder« anzubeten. Als die Christin sogar die Idole entwendet habe, sei vor der Missionsstation ein Aufstand ausgebrochen und das Haus in Flammen aufgegangen. Schließlich hätte der Mob einige der Missionare erschlagen und die Leichen in den Fluß geworfen. Die Notiz endet mit den Worten: »Nun kommt also die Welt endlich dahinter, wie sogenannte Christenverfolgungen entstehen. Verführe ein chinesischer Missionar in Spanien oder Deutschland bei einer christlichen Prozession mit gleicher Unverfrorenheit, so würde er in Spanien zweifellos totgeschlagen und in Deutschland geprügelt und eingekerkert. O christliche Duldung, wie mild lässt du doch dein Licht im fernen Osten strahlen.«[73]

---

69 Mahabodhi-Blätter 2 (1913), Nr. 2, Juli-August, S. 35.

70 Buddhistische Warte 1 (1907), Nr. 5, S. 160.

71 Vgl. Die Buddhistische Welt 1 (April 1905- März 1906), S. 11.

72 Vgl. Gennrich, Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtslehre in Deutschland, S. 6.

73 Die Buddhistische Welt 1 (April 1905- März 1906), S. 69.

Abgrenzung und Integration als Ausdruck der Suche nach Identität im damaligen alternativ-weltanschaulichen Kontext

Vereinssatzungen konstituieren ein »System«-»Umwelt«-Verhältnis, indem sie Gruppenmitglieder auf gemeinsame Ziele, Umgangsformen und Verfahrensweisen festlegen, die Beziehungen zu anderen institutionellen Manifestationen regeln und den Horizont abstecken, innerhalb dessen Interaktionen mit vergleichbar ambitionierten Zusammenschlüssen als »legitim« erscheinen. Nimmt man die selbstformulierten Ansprüche[74] des »Buddhistischen Missions-Vereins in Deutschland« ernst, dann bestanden innerhalb des Leipziger Zusammenschlusses allerdings lediglich verminderte »Systemzwänge«, weil die Mitgliedschaft keinen definitiven »neuen« Glauben, sondern lediglich Sympathie für den Buddhismus voraussetzte. Weder wurde ein »Austritt aus dem bisherigen Bekenntnis« gefordert, noch wollte sich der Verein explizit auf den Pali-Buddhismus festlegen lassen. Vielmehr sollte der »Buddha-Dharma im allgemeinen, nicht aber einen einzelnen Aspekt desselben« repräsentiert werden. Die so angedeutete Offenheit schlug gelegentlich sogar in ausdrückliche Zustimmung zur akzeptablen Alternative um. Das galt etwa dort, wo man – wie im Falle des Vegetarismus, des Tierschutzes, der Friedensliga oder des Freidenkertums – »positives und humanitäres Denken« identifizierte und damit die Voraussetzung für freundschaftliche Beziehungen zu diesen gesellschaftlichen Ambitionen gegeben sah.[75]

Anhand ausgewählter Beispiele kann deutlich gemacht werden, daß solche und ähnliche Absichtserklärungen einerseits konkretes Handeln positiv begründeten, andererseits von der Realität unterlaufen wurden. Ein besonderes Talent zur ideologischen Vermittlung institutionell unterschiedlich eingebundener Anliegen legte zum Beispiel Arthur Pfungst an den Tag. Pfungst war nicht nur aufgrund seiner langjährigen Tätigkeit als Repräsentant der Mahabodhi-Gesellschaft ein »hervorragender Vertreter« der buddhistischen Bewegung,[76] sondern er schlug in dieser Eigenschaft auch persönliche Brücken zum Bund der Monisten[77] und zur Gesellschaft für ethische Kultur, deren Frankfurter Sektion er vorstand.[78]

---

74 Die Vereinssatzung findet sich an mehreren Stellen der Zeitschrift »Die Buddhistische Welt«.

75 Vgl. Buttler, Die buddhistische Bewegung in Deutschland, S. 77.

76 Vgl. Mahabodhi-Blätter 1 (1912), Nr. 4, S. 62.

77 Vgl. Arthur Pfungst, Sein Leben und sein Werk, in: Marie Pfungst (Hrsg.), Arthur Pfungst. Gesammelte Werke., Bd. 1, Frankfurt a. M. 1926, S. IX-CXXVI, hier S. XX.

78 Vgl. Hellmuth Hecker, Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Bd. 2, Konstanz 1990, S. 181.

Insgesamt ambivalenter gestaltete sich das Verhältnis zur Theosophie. Wolfgang Bohn etwa, in der Primärliteratur immer wieder als engagierter »Vereins«-Buddhist erwähnt, hatte 1899 den Vorsitz der lokalen Theosophischen Gesellschaft in Breslau inne.[79] Manifeste institutionelle Überschneidungen zwischen Theosophie und Buddhismus gab es auf dem Gebiet des Verlagswesens. So war der sogenannte »Buddhistische Verlag«, in dem ab April bzw. Mai 1905 die beiden ersten buddhistischen Zeitschriften »Die Buddhistische Welt« und »Der Buddhist« erschienen, in Wahrheit ein schwerpunktmäßig theosophisch ambitionierter Betrieb. An dieser »Nähe« ändert auch die halbherzige Abgrenzung nicht, die Karl Seidenstücker als Herausgeber der beiden buddhistischen Organe bald darauf artikulierte, ohne dabei auf mögliche ideologische Diskrepanzen zwischen der Theosophie – von zeitgenössischen Buddhisten häufig mit dem »esoterischen Buddhismus« assoziiert – und dem sogenannten »reinen« Buddhismus einzugehen.[80] Noch in der 1907 unter dem Pseudonym Bruno Freydank im »Buddhistischen Verlag« erschienenen Publikation »Buddha und Christus« zeigte sich Seidenstücker mit Blick auf die Theosophie von einer vermittelnden Seite. Er verteidigte den theosophischen Ansatz als eine Form der innerhalb des Mahayana gepflegten »buddhistischen Mystik« und stellte seinem Lesepublikum die Frage: »Haben die ›Gelehrten‹ des Westens etwa die Weisheit mit Löffeln gefressen, dass sie transcendentale [sic!] Phänomene – und dieselben existieren thatsächlich [sic!] – besser zu erklären imstande wären, als der esoterische Buddhismus?«[81]

Umgekehrt findet sich bereits im ersten Jahrgang der Zeitschrift »Die Buddhistische Welt« (April 1905 bis März 1906), eine deutliche Kritik an der »gehässigen« und »höhnisch wegwerfenden Art«, in der R. Bresch in der Theosophischen Zeitschrift »Der Vahan« die Anatta-Lehre verunglimpft hatte.[82] Zwei Jahre später reagierte Karl Seidenstücker in gleichfalls höchst polemischer Weise auf einen Beitrag des amerikanischen Theosophen Leadbeater, in dem letzterer den Begriff der »Vergeistigung« zum Thema erhoben hatte. Seidenstücker beklagte, Leadbeater habe mit dem zur Debatte stehenden Terminus »Unfug getrieben«, das »Mißtrauen weiter Kreise dem Buddhismus gegenüber« genährt und die Lehre »bei nüchternen Köpfen in Verruf gebracht«. Alles was der Theosoph zum Begriff »Vergeistigung« zu sagen habe, entstamme »halluzinatorischen Zuständen«, während derer er »kreuz und quer durch die Götter- und Astralwelt« gestreift sei. Das Ergebnis sei eine »psychische Anomalie« auf die das negative Prädikat »Vergeiste-

79 Es werde Licht. Theosophischer Wegweiser zur Erlangung der göttlichen Selbsterkenntnis 1 (1899), Januar, S. 35.

80 Vgl. Die Buddhistische Welt 1 (1905/06), Nr. 12, S. 92.

81 Freydank, Buddha und Christus, S. 166.

82 Vgl. Die Buddhistische Welt 1 (April 1905-März 1906), S. 28 f.

rung« zuträfe.[83] Einige Jahre später, nämlich 1912, stellte dann auch der mit Seidenstücker funktional eng verbundene G. A. Dietze im Kontext einer Rezension rückblickend fest, es sei ein »Unglück« gewesen, »dass der erste Verleger der Seidenstücker'schen Arbeiten ein Verleger theosophischer Literatur war.« Seither werde in der Literatur der falsche Eindruck eines bestimmten Verhältnisses dieser beiden Strömungen vermittelt.[84] Auf den gesamten Zeitraum bezogen und die »Für-und-Wider«-Anteile gegenübergestellt, scheint dann auch das 1910 von Glawe gefällte Urteil zutreffend, die »reinen« Buddhisten würden gegenüber den theosophischen Bestrebungen eine ablehnende Haltung an den Tag legen, »weil sie den esoterischen Buddhismus, auf den diese sich gründen, mit vollem Recht als unbuddhistisch verwerfen und der genuinen Lehre Buddhas bei weitem näher als jene zu stehen glauben«.[85]

Dispute über das Profil der »echten Buddha-Lehre« bzw. Auseinandersetzungen darüber, welche der in Grundsätzen und Detailfragen miteinander wetteifernden Institutionen den dafür geeigneten Rahmen abgeben könne, in welcher Weise die als authentisch begriffene Botschaft am besten umzusetzen bzw. auf welchem Wege der Theravada in Deutschland nach außen zu vertreten sei, flammten innerhalb des hier behandelten Zeitraums zu diversen Gelegenheiten auf. So war es z. B. innerhalb der von W. Markgraf am 12.9.1909 gegründeten Deutschen Pali-Gesellschaft zu Meinungsverschiedenheiten gekommen, an denen insbesondere der zunächst im Vorsitz agierende W. Bohn beteiligt war. Nachdem sich die Situation zugespitzt hatte, machte sich Bohn 1912 mit dem »Bund für Buddhistisches Leben« in Halle organisatorisch selbständig.[86] Wie ein 1913 veröffentlichter Jahresbericht des Deutschen Zweiges der Mahabodhi-Gesellschaft belegt, kam es kurz nach der Etablierung des »Bundes für Buddhistisches Leben« auch innerhalb der besagten Leipziger Gruppe zu einem schweren Konflikt. Aufgrund der drohenden zusätzlichen Pluralisierung der »Szene« sahen sich die herausgeforderten Verantwortlichen sofort zum Handeln gezwungen und beriefen sich auf verwunderte Stimmen im Ausland, »dass die doch nicht gerade allzu zahlreichen Buddhisten und buddhistischen Interessenten in Deutschland nun bereits drei Vereinigungen haben.«[87] Auslöser des Zwistes war eine finanzielle Rückforderung von Dr.

83 Vgl. Karl Seidenstücker, Vergeistigung und Vergeisterung, in: Die Buddhistische Warte 1 (1907), Nr. 1, S. 10-12.

84 Vgl. Mahabodhi-Blätter 1 (1912), Nr. 3, S. 46-48.

85 Walther Glawe, Buddhistische Strömungen der Gegenwart, Berlin 1913, S. 10.

86 Vgl. z. B. Schumann, Buddhismus und Buddhismusforschung in Deutschland, S. 48.

87 Vgl. Jahresbericht des Vorsitzenden der Mahabodhi-Gesellschaft, erstattet zur 2. Hauptversammlung am 20. April 1913 zu Leipzig, in: Mahabodhi-Blätter: 2 (1913), Nr. 1, Mai-Juni 1913, S. 15.

Strünckmann sowie der Versuch von fünf »Quertreibern« bzw. »Gegenagitatoren«, sich in Form eines Rundschreibens zum neuen Vorstand auszurufen, Breslau als veränderten Vereinssitz festzulegen und die Mitgliedsbeiträge eben dorthin umzuleiten. Der Fall fand aufgrund des postwendenden Ausschlusses der Intriganten ein unmißverständliches Ende, zumal sich der »wahre« Vorstand sehr schnell gegenüber den verbleibenden Glaubensgenossen dadurch in Erinnerung gerufen hatte, daß in den »Mahabodhi-Blättern« vom Juli bzw. August 1912 ein von den Vertretern des internationalen Dachverbandes unterzeichnetes, amtlich beglaubigtes Dokument abgedruckt war, das den Alleinvertretungsanspruch des Leipziger »Original«-Vereins bekräftige.[88]

Symbolische Datierung des Endes der Frühphase des Deutschen Buddhismus

Der erste Weltkrieg wirkte sich auf allen Ebenen für die buddhistische Bewegung negativ aus. Diverse deutsche Buddhisten wurden zum Militärdienst einberufen, einige fielen in der Schlacht. In diesen Jahren war weder an ein normales Vereinsleben noch an ein fortgesetztes Erscheinen einschlägiger Publikationsorgane zu denken. Als nach diesem tiefgreifenden Einschnitt die Aktivitäten in Europa wieder aufgenommen wurden, wirkten Einstellungsmuster nach, die sich bereits vor dem Ausbruch der Schreckensereignisse angedeutet hatten, durch die extremen Negativerfahrungen in der Zeit zwischen 1914 und 1918 intensiviert worden waren und mit der 1924 erfolgten Einweihung des »Buddhistischen Hauses« in Berlin schließlich eine paradigmatische Qualität erlangen sollten.

Ein zentrales Motiv dieser schon an früheren Ereignissen ablesbaren, zunächst aber eher latenten Entwicklung, war das Bestreben, mit der verstärkten Hinwendung zu religiösen Erfahrungswerten einen Kontrapunkt gegenüber der bis dahin dominierenden intellektuellen Beschäftigung mit dem Buddhismus zu setzen. In diesem Sinne hatte eine im Jahre 1911 von »einem kleinen Kreis von Freunden des Buddhismus« veranstaltete Vollmond-Feier »im Parke des Eiskellers zu Leipzig-Connewitz« bereits teilweise einen devotionalen Charakter, auch wenn im Mittelpunkt des partiell andächtigen Treffens eine »fesselnde Vorlesung« stand, in deren Verlauf der – wie ausdrücklich hervorgehoben wurde – »gelehrte« Dr. Hornung die Anatta-Lehre »geistvoll dargelegte« und »wissenschaftlich begründete«.[89] Als stärker emotionalisiert erwies sich eine andere Gruppe, die sich am gleichen Voll-

88 Vgl. Mahabodhi-Blätter 1 (1912), Nr. 2, Juli-August 1912, S. 28-30.

89 Vgl. Buddhistische Warte 2 (1911), Nr. 11-12, S. 274.

mond-Abend vor dem Landsitz von Dr. Bohn bei Halle eingefunden hatte, um dort der Grundsteinlegung einer als Stupa apostrophierten Gedenksäule beizuwohnen. Nach den Spatenstichen habe man sich in das Haus begeben, um dort vor einem geschmückten Buddha-Bilde die Begegnung im Rahmen einer »stimmungsvollen Nachfeier« ausklingen zu lassen.[90]

Ein Jahr später, also 1912, hatte sich mit dem »Bund für buddhistisches Leben« ein »Konkurrenzverein« gegenüber explizit kognitivistisch orientierten Verbindungen etabliert,[91] deren Mitglieder es nicht bei einer akademisch-intellektuellen Aneignung entsprechender Inhalte bewenden lassen, sondern den persönlichen Alltag stärker nach buddhistischen Prinzipien ausrichten wollten.[92] Allerdings konvergierte dieses Anliegen in größerem Maße erst nach dem Krieg mit dem auch innerhalb deutsch-buddhistischer Kreise veränderten Zeitgeist. So hieß es in einer einschlägigen Stellungnahme aus dem Jahr 1920, »›mehr wie früher‹ [sic!] trete in einer veränderten religiösen Situation an den ›Bund für buddhistisches Leben‹ die Pflicht heran, […] den praktischen Lebenswert des Buddhismus zu betonen«, bzw. diese Religion »als einen gewichtigen Faktor zur Neuorientierung im religiösen und sozialen Leben zur Geltung zu bringen.« Dabei richte sich dieses Angebot an denjenigen, der sich aufgrund innerer Dispositionen »über das Leben stellen kann und den Pfad der Selbsterlösung bis zum Ende gehen zu können vermeint«.[93]

Als intentional ähnlich gelagerte und zeitlich in etwa den gleichen Rahmen fallende Bestrebung kann die Tatsache gewertet werden, daß Karl Seidenstücker und Georg Grimm ihre 1921 gegründete Institution nicht einfach nur als »Bund«, als »Verein« oder als »Gesellschaft« verstanden wissen wollten, sondern mit dem Namen »Buddhistische *Gemeinde* für Deutschland« eine Bezeichnung wählten, die die alltagspragmatische Ausrichtung der von ihnen favorisierten Religion zum Ausdruck brachte. 1922 folgte Martin Steinke diesem Beispiel, indem er in Berlin die »*Gemeinde* um Buddha e.V.« etablierte. Welche Vorstellungen zumindest Grimm bewogen haben mögen, eine institutionelle »Umbenennung« vorzunehmen, ergibt sich aus seinem Aufruf zu Beginn des Jahres 1919,[94] der sich an alle richtete, »die die Buddhalehre leben und erleben wollen«. Grimm betonte in diesem Zusammenhang, durch »das Schrifttum« und »das lebendige Wort« könne zwar der »Funken der Begeisterung« für den Buddhismus entflammt werden. Es komme

90 Vgl. Die Buddhistische Welt 5 (1911), Nr. 1, S. 34.

91 Vgl. den Jahres bericht des Vorsitzenden der Mahabodhi-Gesellschaft, in: Mahabodhi-Blätter 2 (1913), Nr. 1, Mai-Juni 1913, S. 14-18, hier S. 15.

92 Vgl. Notz, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen, S. 45.

93 Wolfgang Bohn, Nach fünf Jahren. Ein Rückblick auf die buddhistischen Strömungen der letzten Jahre, in: Zeitschrift für Buddhismus 2 (1920), S. 4-8, hier S. 7.

94 Georg Grimm, Aufruf!, in: Buddhistischer Weltspiegel 1 (1919), Nr. 7-8, S. 295-296.

aber darauf an, dieses »lebendige Wort nunmehr auch in den Dienst der Verwirklichung der Buddhalehre« zu stellen. Grimm schlage deshalb jenen, »die von der Theorie zur Praxis übergehen wollen« vor, sich dem »engeren Kreis in der modernen deutschen Bewegung für die Buddhalehre« anzuschließen, auch wenn dieser »zunächst noch recht klein ausfallen« sollte. Der ausgesuchte Zirkel solle gemäß den zeitlichen Möglichkeiten der Beteiligten und der Verfügbarkeit entsprechender Örtlichkeiten »alle Jahre« zusammenkommen, um den Theravada nicht nur zu studieren, sondern auch, um den Alltag buddhistisch zu gestalten und »geistliche Exerzitien« abzuhalten.

Es entspricht der Dynamik eines sich allmählich in seinem Charakter wandelnden Rezeptionsabschnittes, daß analog zur Terminierung innerbuddhistischer Überlegungen bezüglich der Etablierung einer europäischen Klosterstätte[95] auch das »Buddhistische Haus« auf Plänen beruhte, die Paul Dahlke bereits mehrere Jahre vor Ausbruch des Weltkrieges in Grundzügen konzipiert hatte.[96] Dieser Entwurf konzentrierte sich anfangs auf ein Bauland auf der zunächst weitgehend ungestörten, weil noch nicht durch den Hindenburgdamm mit dem Festland verbundenen Insel Sylt, wo der Berliner Arzt in Westerland ein Domizil besaß. Bereits 1911 war dieser Sommerwohnsitz die in –buddhistischen Kreisen verbreitete Meldung wert, Dahlke habe dort »einen Buddha-Tempel nach ceylonesischem Muster eingebaut.«[97] Wie schon angeführt nahm das Buddhistische Haus allerdings erst 1924 tatsächliche Gestalt an. Damit konnte Dahlke seine bereits vor dem Krieg formulierte Absicht einlösen, »eine örtliche Basis für die Überführung der Literaturbewegung in die praktische Lebensgestaltung zu schaffen«.[98] Voraussetzung dafür war ein parkähnliches Gelände von ca. 30 000 m² in Berlin-Frohnau, bzw. ein darauf teilweise im asiatischen Baustil errichtetes Gebäude, das gleichzeitig als Wohnhaus und Kloster – mit Vortrags- und Kontemplationshalle – fungierte und an das ein Tempel angegliedert war. Der Komplex galt schon bald als eine Stätte der »inneren Reinheit« bzw. als angemessener Rahmen für Andachtsfeiern und Meditationssitzungen. Zu ergänzen ist, daß die schon vorher von Dahlke herausgegebene »Neu-Buddhistische Zeitschrift« bezeichnenderweise seit 1924 unter der veränderten

95 Vgl. Alfred Bertholet, Buddhismus im Abendland der Gegenwart, Tübingen 1928, S. 20.

96 Vgl. Kurt Fischer, Dr. Paul Dahlke. Eine Lebensskizze, in: Buddhistisches Leben und Denken 1 (1930), Heft 1, S. 12-18, sowie D. Girod: Dr. Paul Dahlke. Arzt und Buddhist, Berlin 1972.

97 Vgl. Buddhistische Warte 2 (1911), Nr. 11-12, S. 274.

98 Vgl. Martin Steinke, Vorwort in: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke, München 1986, S. 5-30, hier S. 23.

Überschrift »Die Brockensammlung« erschien und nun auch den vielsagenden Untertitel »Zeitschrift für *angewandten* Buddhismus« trug.[99]

Schlussbemerkung

Die obigen Ausführungen geben lediglich einen grundsätzlichen Einblick in eine äußerst dynamische Periode der deutsche Buddhismusrezeption. Diverse Fragen müssen offen bleiben, weniger weil der formal begrenzte Rahmen keinen Raum für eine detailliertere Behandlung bietet, sondern vor allem, weil viele Probleme auf nach wie vor bestehende Forschungslücken verweisen. Vor diesem Hintergrund bleibt zu wünschen, daß Heinz Mürmel diesen Aufsatz nicht nur im Sinne einer Würdigung seines Beitrags zur bereits vollzogenen themenrelevanten Debatte zur Kenntnis nimmt, sondern sich inspirieren lässt, sein dezidiertes Fachwissen auch in Zukunft in den Dienste der weiterführenden Aufarbeitung des Forschungsfeldes zu stellen.

Literatur

Benz, Ernst, Buddhismus in der westlichen Welt, in: Dumoulin, Heinrich (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1970.

Bertholet, Alfred, Christentum und Buddhismus, in: Religion und Geisteskultur 1 (1908), S. 1-18.

Bhikschu, Subhadra, Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gotamo. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen, Braunschweig 1888.

Buttler, Paul-Gerhardt, Die buddhistische Bewegung in Deutschland, in: Hutten, Kurt / Kortzfleisch, Siegfried von (Hrsg), Asien missioniert im Abendland, Stuttgart 1962, S. 73-120.

Edsman, Carl-Martin, Buddhismus im Westen, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen 1957, Sp. 1489-1491

Falke, Robert, Christenthum und Buddhismus, Berlin 1898

–, Der Buddhismus in unserem modernen deutschen Geistesleben, Halle a. S. 1903

Freydank, Bruno, Kleiner Buddhistischer Katechismus. Ein Hilfsbüchlein zum ersten Studium des Buddhismus, Leipzig 1904.

Glawe, Walther, Buddhistische Strömungen der Gegenwart, Berlin 1913

Hecker, Hellmuth, Chronik des Buddhismus in Deutschland, Plochingen 1985.

---

99 Vgl. ebd.

–, Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bio-bibliographisches Handbuch, Bd. 2, Konstanz 1990.

Kortzfleisch, Siegfried von, Asiatische Religiosität im Alltag des Abendländers, in: Lutherische Monatshefte 6 (1967), S. 332-337.

Ladner, Max, Buddhistische Mission in Europa, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 10 (1958), S.317-333.

Markgraf, Walter, Kleiner Buddhistischer Katechismus. Zum Gebrauche für Eltern und Lehrer, Breslau 1912.

Mildenberger, Michael, The Impact of Asian Religions on Germany, in: International Review of Mission 62 (1973), S. 34-42.

Neumann, Karl Eugen, Buddhistische Anthologie. Texte aus dem Pâli-Kanon zum ersten Mal übersetzt, Leiden 1892.

Notz, Klaus-Josef, Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen, Frankfurt am Main u. a. 1984

Olcott, Henry Steel, Der Buddhistische Katechismus, Leipzig 1887

Sinthern, Peter, Buddhismus und buddhistische Strömungen in der Gegenwart. Eine apologetische Studie, Münster 1905.

Steinke, Martin, Vorwort in: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke, München 1986, S. 5-30.

Usarski, Frank, Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente der »lebensweltlichen« Theravada-Rezeption in Deutschland im Zeitraum zwischen 1888 und 1924, in: Antes, Peter / Pahnke, Donate (Hrsg.), Die Religion von Oberschichten, Marburg 1989, S. 75-86.

–, The Perception of Christianity and Jesus among Early German Buddhists, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hrsg.), Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian-Studies, St. Ottilien 2001, S. 106-129.